

"ממחרת השבת" (כ"ג, ט-כב)

עיון ודיון בשיטת רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי

מאת הרב אלחנן סמט

- א. הוויכוח המתמשך מימי בית שני
 - ב. ביאור הפשט: מרבן יוחנן בן זכאי ועד לר' יהודה הלוי
 - ג. יום הנפת העומר וחג השבועות - מועדים שאין להם תאריך קבוע
 - ד. הקיבוע ההלכתי של יום הנפת העומר - סיבותיו ותוצאותיו
 - ה. "ממחרת השבת" - מה פירושו?
 - ו. הצעת פתרון ליציאה מן המבוכה
 - א. הוויכוח המתמשך מימי בית שני
- כ"ג, י-כא ... כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן. והניף את העמר לפני ה' לרצונכם, ממחרת השבת יניפנו הכהן. ועשיתם ביום הניפכם את העמר כבש תמים... ומנחתו... ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה...
- וספרתם לכם ממחרת השבת, מיום הביאכם את עמר התנופה, שבע שבתות תמימת תהינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום, והקרבתם מנחה חדשה לה'. ממושבתיכם תביאו לחם תנופה שתיים... בכורים לה'. והקרבתם על הלחם שבעת כבשים תמימים... וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש יהיה לכם... בכל מושבתיכם לדדתיכם.
- התאריך "ממחרת השבת" קובע מערכת שלמה של מצוות בלוח המועדים של התורה שהן תלויות בו: בו עצמו מצווה התורה להניף את מנחת העומר וללוותה בקרבן המתאים; עד אליו נאסרת האכילה מן התבואה החדשה; ממנו והלאה יש לספור שבע שבתות תמימות, וביום החמישים לאחריו, שהוא ממחרת השבת השביעית, יש להביא את מנחת שתי הלחם ואת הקרבן המלווה אותה, ולקרוא יום זה מקרא קודש האסור בעשיית מלאכה. אולם תאריך זה עצמו - 'ממחרת השבת' - מהו?
- כידוע, מסורתם של חז"ל היא (ברייתא מנחות סה ע"ב) "ממחרת השבת - ממחרת יום טוב", והכוונה ליום טוב הראשון של פסח. מסורת זו שימשה סלע מחלוקת עיקרי בסוף ימי בית שני בין החכמים לבין הבייתוסים, "שהיו בייתוסין אומרים: עצרת (- חג השבועות) אחר השבת". כך הם אמרו, מפני שפירשו את התאריך 'ממחרת השבת' כמחרת שבת בראשית החלה בחג הפסח. ממילא חל אף חג השבועות אצלם תמיד ביום הראשון בשבוע, במרחק שבין חמישים לבין חמישים ושישה ימים אחר יום טוב ראשון של פסח.
- הוויכוח עם הבייתוסים הוליד כמה תוצאות: א. קציר העומר נעשה "בעסק גדול" ובהדגשת התאריך שבו הוא נעשה - ממחרת יום טוב ראשון של פסח, אף כשזה חל בשבת - כדי להוציא מלבם של הבייתוסים, כמתואר במשנה (מנחות סה ע"א, בראש הסוגיה העוסקת בעניין זה). ב. במגילת תענית נקבע כי משמונה בניסן ועד סוף המועד (- פסח), ימים שבהם "איתותב חגא דשבועיא" - הושבו הטענות והושג הניצחון בעניין מועדו של חג השבועות - אין להספיד ולהתענות. ג. סוגיה שלמה בתלמוד במסכת מנחות (סה ע"א - סו ע"א), ובה דברי כמה תנאים וכמה אמוראים, הוקדשה להוכחת מסורתם של חז"ל ולדחיית דעתם של הבייתוסים.
- לשיטתם של הבייתוסים היו שותפים נוספים במהלך הדורות, ובימי הביניים אימצו דעה זו הקראים, שאוחזים בה עד ימינו. לפיכך נמשך הוויכוח הפעיל בין שני הצדדים, ויכוח שהחל בימי בית שני, גם במהלכם של ימי הביניים. אולם המאמץ לאשש את מסורתם של חז"ל הולך ונמשך עד ימינו אלה, גם בזמן ובמקום שאין בהם עוד צד שני אמתי לוויכוח.
- ב. ביאור הפשט: מרבן יוחנן בן זכאי ועד לר' יהודה הלוי
- הבה נשאל עתה: כשאמרו חז"ל כי "ממחרת השבת - ממחרת יום טוב", למה התכוונו: האם לכך שמשמעה של המילה "השבת" שבפסוק הוא 'יום טוב', או שמא לכך שאף על פי שבפסוק נאמר 'שבת' - ופירושו שבת בראשית - בפועל יש לנהוג כפי ההלכה המסורה בתורה שבעל פה, הקובעת שיש להביא את העומר ממחרת יום טוב ראשון של פסח?
- שאלה זו עולה על הדעת במקומנו (כמו גם במקומות נוספים שבהם מסתמן פער בין פשוטו של מקרא לבין מדרש ההלכה של חכמים), מפני הדוחק בדברי המפרשים המנסים מזה דורות רבים לשכנע כי פירוש המילה "השבת" בפסוק הוא 'יום טוב', מה שלא מצאנו עוד בשום מקום במקרא, בעוד שבהמשך הפסוקים - "עד ממחרת השבת השביעית" - פירושה שונה: עד ממחרת השבוע השביעי.
- הבדל גדול מתבלט בין סוגיית התלמוד במסכת מנחות לבין הספרות הפרשנית המאוחרת יותר שעסקה בפרשנות הפסוק: בעוד שעיקר מגמתה של הספרות הפרשנית כאן הוא להוכיח כי לשון הפסוק עצמו - התיבה 'שבת' - מתפרשת על פי פשוטה כפי ההלכה שבתורה שבעל פה, אין טענה זו נשמעת כלל מפי חז"ל! שמונה ראיות שונות הובאו בסוגיה במנחות כדי לדחות את דעת הבייתוסים, אולם אף לא אחת מהן נזקקת לשאלה מה מובנה של התיבה 'שבת' שבפסוק. זאת, למרות שלכאורה זהו הדבר הראשון שיש

לעשותו בוויכוח עם הבייתוסים: להוכיח שהמילה 'שבת' אכן יכולה להתפרש כפשוטה במשמעות 'יום טוב', ואת זאת הרי ניסו לעשות פרשנים בכל הדורות בדרכים שונות.

לא זו בלבד, אלא שבראיה הראשונה והקדומה שהובאה באותו ויכוח בסוגיית התלמוד משמו של רבן יוחנן בן זכאי הוא דווקא מקבל את הפירוש ש'שבת' פירושו שבת בראשית, ואף על פי כן הוא טוען שיש לדחות את שיטת הבייתוסים. וזו לשונו:

כתוב אחד אומר 'תספרו חמשים יום' (רש"י: משמע ימים ולא שבועות) וכתוב אחד אומר 'שבע שבתות תמימת תהינה' (רש"י: ושבועות לא קרי אלא אותן המתחילות באחד בשבת ומסיימות בשבת). הא כיצד? כאן ביום טוב (- ראשון של פסח) שחל להיות בשבת (רש"י: דממחרתו אחד בשבת, דהוא יום הבאת עומר ומתחילים למנות עד סוף החשבון, דהשתא מיתוקם שבע שבתות תמימות תהינה), כאן ביום טוב שחל להיות באמצע שבת (רש"י: דמתחילין למנות למחרתו, מיתוקם קרא בחמישים יום ולא שבועות שלמות, אלמא מתחילין למנות באמצע שבת).

ראייתו של ריב"ז נגד הבייתוסים נדחית בגמרא (סו ע"א) על ידי רבא: הסתירה בכתוב שעליה בונה ריב"ז את ראייתו – הסתירה בין ספירת שבועות שלמים מיום א עד שבת (שזה פירושן של המילים "שבע שבתות תמימות") לבין ספירת חמישים יום, ספירה שאינה מחייבת להתחיל ביום א דווקא - ניתנת ליישוב "כדאביי. דאמר אביי: מצווה למימני יומי, ומצווה למימני שבועי". דהיינו: יש כאן מצווה למנות בשתי שיטות מנייה סימולטנית שנצטוונו בהן ביחס לאותה תקופה עצמה, ואין אלו שתי אלטרנטיבות. אם נקבל את פירושו של ריב"ז למילים "ממחרת השבת" ו"עד ממחרת השבת השביעית", שפירושן יום א בשבוע, וגם נקבל את דברי אביי שכוונת המילים "תספרו חמשים יום" מתייחסת למנייתן של אותן "שבע שבתות תמימות" (המתחילות כולן ביום א), נישאר עם פירוש דומה לזה של הבייתוסים כפשוטו של מקרא.

דבר זה לא יזיז כמובן לא את ריב"ז ולא את אביי ורבא מעמדתם, שאף אם זהו פשוטו של מקרא, הרי שבפועל יש לנהוג כהלכה המסורה בתורה שבעל פה, שיש להביא את העומר ולהחל לספור דווקא ממחרת יום טוב הראשון של פסח.

דחייתו של רבא את דברי ריב"ז אינה נוגעת לפירושו של ריב"ז את המילים "ממחרת השבת" כפשוטן, אלא דווקא לפירושו את המילים "תספרו חמשים יום", שפירשן שלא כפשוטן. ואין רבא דוחה את כלל דבריו של ריב"ז, אלא רק את הראיה שהביא נגד הבייתוסים.

נמצא אפוא כי המאמץ הגדול שעשו פרשנים בכל הדורות להוכיח כי פשוטו של מקרא הוא ש'שבת' משמעה יום טוב, כדי להתאים את דברי חז"ל לפשוטו של מקרא, הוא מאמץ שחז"ל עצמם לא ראו אותו כנחוץ. לפנינו דוגמה נוספת למה שנראה כסתירה בין פשוטו של מקרא לבין ההלכה בתורה שבעל פה, שעל כגון זאת כתב הגר"א בפירושו אדרת אליהו לראש פרשת משפטים:

והגישו אל הדלת או אל המזוזה - פשטא דקרא גם המזוזה כשרה (- לרציעה), אבל הלכה עוקרת את המקרא (- שכן להלכה הרציעה בדלת בלבד - קידושין כב ע"ב) וכן ברובה של פרשה זו, וכן בכמה פרשיות שבתורה. והן מגדולת תורתנו שבעל פה, שהיא הלכה למשה מסיני, והיא מתהפכת כחומר חותם... על כן צריך שידע פשוטו של תורה, שידע החותם.

כוונת דבריו האחרונים של הגר"א (המבוססים על הפסוק באיוב ל"ח, יד "תתהפך כחמר חותם" ועל דרשת פסוק זה בסנהדרין לח ע"א) היא שהפסוק על פי פשוטו הוא כמו "חותם", שכאשר מטביעים אותו בחומר הרך, הוא טובע צורה שהיא הפוכה ממנו עצמו. כך מדרש ההלכה הוא לעתים השתקפות מהופכת של הפשט במציאות. אולם הפשט הוא "החותם" המקורי, ורק בידיעתו ניתן להבין גם את השתקפותו במדרש ההלכה, "ועל כן צריך שידע פשוטו של תורה שהוא החותם".

מבין כל פירושי הראשונים והאחרונים מתבלטים דבריו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי (מאמר שלישי סעיף מא), המבאר את המילים "ממחרת השבת" כפשוטן, ומוסיף לבאר כיצד הגיעה ההלכה לכך שהבאת העומר ותחילת הספירה נעשות בכל זאת ביום השני של חג הפסח, בכל יום מימות השבוע שבו יחול: אף אם נודה לקראים בפירושם לדברי הכתוב "ממחרת השבת" ו"עד ממחרת השבת" - כי הכוונה היא ליום ראשון בשבת, הלא נוסף ונאמר: אחד השופטים או הכהנים או המלכים הטובים בעיני הא-לוה היטיב לפרש כך, והסכימו הסנהדרין וכל החכמים על ידו, כי כוונת המספר הזה אינה כי אם לשים רווח חמישים יום בין ביכורי קציר שעורים לבין 'ביכורי קציר חטים' ולשמור על 'שבעה שבועות', שהם 'שבע שבתות תמימות'. ומה שהכתוב מזכיר את היום הראשון בשבוע אינו אלא למשל - כאילו הוא אומר: אם תהיה ההתחלה - 'מהחל חרמש בקמה' - באחד בשבת, אז תגיעו לסוף ספירתכם באחד בשבת; ומזה נוכל להקיש כי אם תהיה ההתחלה בשני בשבת - נספור עד לשני בשבת. אולם זמן 'החל חרמש בקמה' בידנו ניתן: כל זמן שנמצאנו ראויו לכך נתחיל בו ונספור ממנו - ואכן זמן זה נקבע ביום שני בפסח, דבר שאין בו סתירה לתורה. ונתחייבנו לקבל קביעה זו כמצווה, כי 'מן המקום אשר יבחר ה' באה, לפי התנאים שהוזכרו, וייתכן כי בנבואה מאת הא-לוה יתברך באה, דבר שהוא בגדר האפשרות - ובזה נסתלק מן המבוכה בה מכניסים אותנו המביכים.

ג. יום הנפת העומר וחג השבועות - מועדים שאין להם תאריך קבוע לדעת ריה"ל מצטייר אפוא פשוטו של מקרא כך: כל אותה מערכת מצוות הכוללת את הנפת העומר, ספירת שבעה שבועות ועשיית חג השבועות, אינה קשורה כלל לחג הפסח. נקודת המוצא של כל המערכת הזו היא "ראשית הקציר" או "החל חרמש בקמה", וזמן זה אינו קבוע בתאריך מסוים אלא במציאות

החקלאית הטבעית: "זמן' החל חרמש בקמה' בידנו ניתן: כל זמן שנמצאנו ראוי לכך, נתחיל בו ונספור ממנו".

תיאור זה אינו תואם את שיטת הבייתוסים והקראים: הללו הצמידו את נקודת המוצא, את יום הנפת העומר, אל חג הפסח, בפרשם את "ממחרת השבת" - שבת בראשית שבחג הפסח. על כן ניידותו של חג השבועות לדידם מוגבלת רק למרחק 50 עד 56 יום אחר יום טוב ראשון של פסח. בכך חשפו עצמם לקושייתו של ר' יוסי (מנחות סו ע"א):

'ממחרת השבת' - ממחרת יום טוב. אתה אומר ממחרת יו"ט, או אינו אלא ממחרת שבת בראשית? אמרת: וכי נאמר: 'ממחרת השבת שבתוך הפסח'? והלא לא נאמר אלא 'ממחרת השבת'. דכל השנה כולה מלאה שבתות, צא ובדוק איזו שבת.

רש"י בפירוש התורה בחר להביא את דברי ר' יוסי הללו כראיה יחידה לכך שאין לפרש 'ממחרת השבת' על שבת בראשית, ואף רמב"ן מקלס ראייה זו ואומר: "ובאמת שזו גדולה שבראיות". ואכן זו ראייה חזקה נגד הבייתוסים, מכיוון שעל פי פירושה אין כל הכרח לקשר את הבאת העומר לחג הפסח - אין לכך כל רמז בכתוב.

ריה"ל, לעומת זאת, נענה לדברי ר' יוסי ואומר: אכן כך! התורה לא התכוונה באמרה "ממחרת השבת" לשבת שבחג הפסח, ויום הנפת העומר אינו תלוי בחג הפסח. אולם אין זה נכון ש"כל השנה" ראויה לכך: 'החל חרמש בקמה' הוא ציון זמן המוגבל לעונה החקלאית המתאימה, ורק קביעתו המדויקת - בידנו ניתנה. מלבד המגבלה הטבעית בקביעת יום הנפת העומר, ישנה מגבלה נוספת, הנובעת מסדר המועדים שבפרשה: יום הנפת העומר אינו יכול לחול לפני פסח, שהרי פרשתו מסודרת לאחר פרשת הפסח. הרמב"ן, שכנראה הכיר את דברי ריה"ל הללו או את הדומה להם, מסכם את המשתמע מהם בנימה ביקורתית חריפה:

והנה, אין לחג השבועות זמן שימנה ממנו! ועוד: על דרך הזה לא נדע בשנים הבאות... מתי נחל לספור, רק מיום החל חרמש בקמה כפי רצוננו. ואלה דברי תוהו. שתי המסקנות שציין הרמב"ן אכן עולות מדברי ריה"ל:

א. לחג השבועות אין כל תאריך בלוח השנה. דבר זה נכון לאמרו במידה מצומצמת גם על פי ההלכה, שעל פיה, כידוע, יכול חג השבועות לחול בשלושה תאריכים: ה-ו-ז בסיוון. לפי הבייתוסים יש להוסיף עוד כמה ימים. אולם על פי פשוטו של מקרא כפי שמתואר בדברי ריה"ל, חג השבועות אינו מעוגן בשום תאריך שהוא, ואין לו כל זיקה - קבועה פחות או קבועה יותר - לפסח.

ב. אין כל קביעות ליום הנפת העומר ולחג השבועות, ותאריכם יכול להשתנות משנה לשנה, על פי התאריך שבו ברצוננו לקבוע את היום הראוי לתחילת הקציר, בכל שנה מחדש.

הדבר שבו אין הרמב"ן צודק הוא בחריצת המשפט "ואלה דברי תוהו". קריאה בפסוקים שבפרשתנו ובספר דברים (ט"ז, ט-י) מלמדת שאין בפשוטם שום דבר השולל את דברי ריה"ל. אדרבה: חג השבועות הוא החג היחיד בתורה שאין לו תאריך בלוח השנה. זיקתו היחידה היא אל יום הנפת העומר, אולם אם נפרש את זמנו של זה - "ממחרת השבת" - כפשוטו, אף יום זה אינו עומד בזיקה לחג הפסח.

דבר זה - שאין ליום הנפת העומר ולחג השבועות תאריך קבוע - גם מסתבר: יום הנפת העומר, חג השבועות, ושבעת השבועות שביניהם, מציינים את עונת הקציר וחגייה: יום העומר הוא ציון חגיגי של ראשית הקציר במנחת הודיה לה' "הנחן גשם, יורה ומלקוש בעתו" (ירמיהו ה', כד), וחג השבועות הוא "חג הקציר" (שמות כ"ג, טז) - חג הודיה לה' על הקציר והתבואה, על "שבעת חקות קציר ישמר לנו" (ירמיהו שם) - הם שבעת שבועות הקציר. מערכת זמנים זו אינה זקוקה לתאריך בלוח השנה. לתאריך קבוע זקוקים מועדים שיש להם זיקה מיוחדת ליום בשנה שבו הם חלים, אם מפני ייחודו של יום זה ואם מפני שהם קשורים למאורעות העבר שחלו באותו תאריך. אולם חג חקלאי, שאינו קשור לאירוע בעבר, המציאות שבשדה היא שקובעת את מועד תחולתו.

קביעת מועד ראשית הקציר תיעשה על ידי נציגי העם - זקניו וראשי - בעבור כל העם, שהרי העם כולו מנוע מלהחל בקציר ומלאכול מן התבואה החדשה עד לקציר העומר ולהנפתו במקדש.

ד. הקיבוע ההלכתי של יום הנפת העומר - סיבותיו ותוצאותיו

ענה עלינו לברר מדוע, לדעת ריה"ל, שינתה ההלכה את מה שמצטייר בפשוטו של מקרא, וקבעה את זמן ראשית הקציר ליום השני של חג הפסח, "דבר שאין בו סתירה לתורה" כדברי ריה"ל, אך גם איננו מתחייב ממנה. שאלה זו נחלקת לשתיים: מדוע בכלל נקבע יום מסוים בעת שבפשוטו של מקרא יום זה אפשרי "בכל זמן שנמצאנו ראוי לכך", ומדוע נקבע דווקא ט"ז בניסן.

א. עצם קביעת יום מסוים, שיהא יום ראשית הקציר בכל שנה ושנה, הוא דבר מסתבר: חופש ההחלטה המונח בדברי התורה מעורר קושי: בכל שנה יש צורך לדון מחדש מתי יחל הקציר, ולפרסם זאת בזריזות ברבים. ובכלל: ההלכה נוטה תמיד לגדרים נורמטיביים, לגבולות מדויקים, גם במקום שהתורה שבכתב לא דרשה זאת אלא השאירה חופש פעולה נרחב לאדם.

ב. קביעתו של ט"ז בניסן מסתברת מכך שפסח מוגדר בתורה כחג החל ב"חודש האביב". על חכמי ישראל מוטל לדאוג שפסח אכן יחול באביב, וזאת באמצעות עיבור השנה כשיש בכך צורך. 'אביב' פירושו הבשלת התבואה, וכשהתבואה במצב 'אביב', ניתן לגשת לקציר (ראה שמות ט', לא "כי השערה אביב", וברש"י שם, וכן בויקרא ב', יד "אביב קלוי באש", וברש"י שם). לא ייתכן אפוא שט"ז בניסן לא יהא ראוי להחל בו את

הקציר מחמת אי-בשלותן של השיבולים בשדה, שכן במקרה כזה אין חג הפסח חל באביב ויש הכרח לעבר את השנה.

מאידך, לא ניתן להקדים את הקציר לפני ט"ז בניסן: לא לט"ו בו, שהוא יום טוב, האסור בעשיית מלאכה שאינה מלאכת אוכל נפש, וודאי שלא לפני חג הפסח, שהרי אין הקציר קודם לאביב, וגם בסדר המועדות בפרשתנו קודמת פרשת הפסח לפרשת העומר, ומלמדת שזהו סדר הכרחי. הבעיה היחידה שיכולה להיווצר אפוא היא שהתבואה תהא בשלה עוד לפני הפסח, ומפני האילוץ לחכות עד חג הפסח, החל בט"ו בניסן, יידחה יום הקציר לתקופת זמן קצרה. אולם בעיה זו נובעת, כאמור, מן התורה עצמה, ולא מן הקביעה ההלכתית של יום הקציר בט"ז ניסן.

ואדרבה: הקביעה הזו נועדה להקדים את הקציר עד כמה שאפשר, ליום הראשון שבו הדבר אפשרי - תחילת חולו של מועד, שבו מותרת מלאכת דבר האבד. ואין לך דבר האבד יותר מזירוז מלאכת הקציר. כל איחור בקצירת התבואה הבשלה מסכן את היבול, מפני רוחות מזרחיות העלולות לגרום לנשירת גרעיני התבואה, ומפני שרפות ועוד סכנות.

נמצא אפוא כי הקביעה של יום ראשית הקציר לט"ז בניסן ממש מתבקשת מן השיקול החקלאי הפשוט. דבר זה - שימי חול המועד פסח ימי עבודה הם לחקלאי - גם נרמז בתורה. מצוות העלייה לרגל בחג הסוכות, שבו נאסף היבול, ואין בו עוד עבודות דחופות בשדה, נמשכת כל החג: דברים ט"ז, טו שבעת ימים תחג לה' א-להיך במקום אשר יבחר ה'.

אולם מצוות העלייה לרגל בפסח היא:

שם ה-ז לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך... כי אם אל המקום אשר יבחר ה'... שם תזבח... ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר ה' א-להיך בו ופנית בבקר והלכת לאהליך.

'בוקר' זה, מסתבר שהוא בוקרו של יום השישה עשר בניסן, שבו הכול נחפזים לשוב לאוהליהם למלאכת הקציר המתאפשרת בו (עמד על כך הרב הופמן בפירושו לספר ויקרא עמ' קכב-קכג).

החופש המונח בקביעת יום ראשית הקציר בפשט דברי התורה הוא באמת חופש תיאורטי בלבד. ניתן אולי לחשוב על כך שהוא ינוצל בנסיבות יוצאות דופן, המחייבות מאיזו סיבה שהיא לאחר את ראשית הקציר בכמה ימים, אולם במציאות הרגילה הכרח הוא להקדימו ליום ט"ז בניסן. פשוטו של מקרא, יותר משהוא בעל ערך שימושי, נועד להבליט דווקא את עצמאותה של מערכת ימי הקציר (- יום הנפת העומר, חג הקציר והשבועות שביניהם) כמערכת סגורה בלוח המועדות, שאינה תלויה בחג הפסח (ראה הערה 12) ואינה זקוקה כשלעצמה לעיבור השנה, שהרי אינה קבועה בתאריכים שבלוח.

לקיבוע ההלכתי של יום ראשית הקציר בט"ז בניסן ישנן השלכות מופלגות בתחומים שהם הרחק מעבר לשיקול החקלאי: בכך הפכו פסח ושבועות למקשה אחת. בין שני הרגלים הללו מקשרים עתה אותם שבעה שבועות של ספירה, וכך נוצרה זיקה של התכוננות והתקדמות מחג האביב אל חג הקציר. נוצרה גם סימטרייה בין מה שנמצא קודם לאותם שבעה שבועות הנספרים ("רגל ותחילת רגל") לבין מה שנמצא לאחריהם ("רגל ותחילת רגל"), ועל סימטרייה זו מבוססות כמה ראיות של חז"ל כנגד הבייתוסים.

המשמעות החשובה ביותר של הקיבוע ההלכתי הזה היא באפשרות הקישור בין חג השבועות לבין מועד נתינת התורה. דיונם של חז"ל באיתורו של התאריך שבו ניתנה תורה מצוי בסוגיה במסכת שבת (פו ע"ב - פח ע"א), ונאמרו בו שתי דעות: לדעת חכמים בו' בסיוון, ולדעת ר' יוסי בז' בו. בסוגיה זו לא נידונה השאלה בשום זיקה לחג השבועות. מאידך, דיונם של חז"ל במועדו של חג השבועות נעשה במסכת מנחות (סה ע"א - סו ע"א), ושם נקבעה תחולתו ביום החמישים לאחר יום טוב ראשון של פסח (דהיינו ה, ו או ז בסיוון). בסוגיה זו לא נידונה השאלה בשום זיקה ליום מתן תורה. אולם ראה זה פלא: צירופם של שני הדיונים הללו מקרב את חג השבועות לתאריך יום מתן תורה עד כדי זיהוי גמור או מרחק של יום-יומיים. כך הפך חג השבועות, בעקבות הקיבוע ההלכתי של יום ראשית הקציר ליום ט"ז בניסן, לחג בעל משמעות היסטורית, כמו שני הרגלים האחרים. ההתקדמות מפסח לשבועות, שהייתה ביסודה התקדמות חקלאית במהלך עונת הקציר עד לשיאו, הפכה עתה להתקדמות רוחנית-היסטורית מיציאת מצרים ועד מתן תורה. בתודעת הדורות, בייחוד היותר מאוחרים, שרחקו מן המשמעות המקורית של ימי הקציר מחמת ישיבתם בגלות וריחוקם מעבודת האדמה, תפסה המשמעות הזו של חג השבועות - היותו "זמן מתן תורתנו" - את המקום המרכזי. אולם כדאי לזכור שלא זו בלבד שדבר זה לא נזכר כלל בתורה (וגם לא יכול היה להיזכר ביחס לחג שאין לו כל תאריך), אלא שגם במקורות מימי בית שני, ואף במקורות חז"ל, אין זו תפיסה רוחנית של חג השבועות.

ה. "ממחרת השבת" - מה פירושו?

תיאורו של ריה"ל את התפתחות המציאות ההלכתית מתוך פשוטו של מקרא בדרך "שאינ בה סתירה לתורה", התנהלה עד עתה למישרים (נקודות ביקורת אחדות שהיו ראויות להידון בסעיף הקודם לא נידונו בו מקוצר היריעה, אך אין בהן כדי לערער את שיטת ריה"ל בכללותה). אולם כל בניינו של ריה"ל בנוי על הפירוש שנתן לתאריך "ממחרת השבת":

מה שהכתוב מזכיר את היום הראשון בשבוע אינו אלא למשל - כאילו הוא אומר: אם תהיה ההתחלה... באחד בשבת, ואז תגיעו לסוף ספירתכם באחד בשבת. ומזה נוכל להקיש כי אם תהיה ההתחלה בשני בשבת - נספור עד לשני בשבת.

דווקא החילוץ שחילץ ריה"ל את "השבת" ואת ראשית הקציר משייכות לחג הפסח, הוא שאפשר לו לטעון ש"ממחרת השבת" אינה אלא דוגמה לספירה החלה ביום א (הבייתוסים, שפירושו שמדובר בשבת שבתוך

חג הפסח, ראו בה ממילא חשיבות מיוחדת - שדווקא לאחריה יחל הקציר - ולכן כמובן לא יכלו לפרש זאת כדוגמה).

הצורך ב"משל" הוא מובן: העיסוק במספרים מחייב להקל את הזיהוי של תחילת חג השבועות, שאין לו תאריך. כוונת התורה היא לומר בפשטות שחג השבועות יחול לעולם באותו יום בשבוע שבו תחל הספירה, בפעם השמינית שבו יגיע אותו היום. ממילא נקטה בדוגמה של התחלת הספירה ביום א, שהוא הראשון בשבוע. באותה מידה יכלה התורה לנקוט בדוגמה שבה הספירה תחל ביום שני בשבוע.

ניתן להעיר שדוגמה זו של יום א ננקטה גם מפני שדיבר הכתוב בהווה: בעת שיש לקבוע את תחילת הקציר ביום מסוים באופן חופשי בכל שנה מחדש (כפשוטו של מקרא), מסתבר שהקביעה תיעשה דווקא ביום א, כדי לאפשר שבוע שלם של עבודה.

טיעונו זה של ריה"ל הוא חוליה בתפיסתו הכוללת: רק מפני תפיסתו את "ממחרת השבת" כדוגמה בעלמא, יכול היה לטעון שאין בקיבוע יום הקציר לתאריך ט"ז בניסן שום סתירה לפשוטם של דברי התורה. שהרי לפי מה שפירש את הפשט אין שום קשר בין ראשית הקציר לבין יום מסוים בשבוע דווקא.

ניתן היה לקבל את דבריו במלואם לו היה עלינו לפרש בדרך זו אך את הפסוקים טו-טז: וספרתם לכם ממחרת השבת... עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום

כי כל האמור בהם הוא דוגמה בלבד, מפני הצורך להמחיש את שיטת הספירה וקבלת מועדו של חג השבועות. אולם מה יעשה ריה"ל בפסוקים הבאים לפני כן:

י-יא והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן.

והניף את העמר לפני ה' לרצונכם, ממחרת השבת יניפנו הכהן.

כאן אין מדובר כלל בספירה, ואין כל קושי המחייב לייחס את הנפת העומר ליום א דווקא. גם אין לומר שהפסוק נוסח כך בגלל הדוגמה שבהמשך, שהרי אדרבה, זו שבהמשך מבוססת על האפשרות ש"אם תהיה ההתחלה... באחד בשבת, אז...". אולם ההתחלה עצמה אינה זקוקה לשום הדגמה, והרי היא יכולה להיות בכל יום מימות השבוע. גם סגנונו של הפסוק מורה על כך שהוא נאמר בלשון ציווי: "ממחרת השבת" - דווקא - "יניפנו הכהן".

בנקודה זו לא נוכל לקבל את דברי ריה"ל כפשוטו של מקרא: ברור מלשון התורה שהתאריך "ממחרת השבת" מכוון הוא: דווקא ביום זה תיעשה הנפת העומר, וממילא דווקא ביום זה תחל הספירה. אולם אם נשמיט חוליה זו מטיעונו של ריה"ל, ייפול המגדל כולו, תשוב השאלה: כיצד קבעה ההלכה את יום הנפת העומר ביום ט"ז בניסן, שהוא יכול לחול בכל יום מימות השבוע, בעוד שפשוטו של מקרא קובע שדבר זה צריך להיות דווקא "ממחרת השבת" - ביום א' בשבוע? שוב חזרה "המבוכה שבה מכניסים אותנו המביכים".

ו. הצעת פתרון ליציאה מן המבוכה

ברצוננו להציע פתרון חדש למבוכה זו. בפסוק שבו נכתבה מצוות הנפת העומר, ושממנו הקשינו על פירושו של ריה"ל למילים "ממחרת השבת", פסוק יא, נמצאת תיבה אחת שלא זכתה לתשומת הלב הראויה, ואפשר שבה מצוי המפתח לפתרון שאלתנו:

והניף את העמר לפני ה' לרצונכם, ממחרת השבת יניפנו הכהן.

בחמישה מקומות בענייני הקרבנות שבספר ויקרא הוזכרה המילה 'רצון' עם כינוי השייכות למקריב, והפסוק שלנו הוא האחרון שבהם. ואלו הארבעה הקודמים לו:

1. ויקרא א', ג, בעניין עולת נדבה:

אם עלה קרבנו מן הבקר... אל פתח אהל מועד יקריב אתו לרצונו לפני ה'.

2. ויקרא י"ט, ה, בדיני זבח שלמים של היחיד:

וכי תזבחו זבח שלמים לה' לרצונכם תזבחהו.

3. ויקרא כ"ב, יט, בעניין עולה של נדר או נדבה:

יח איש איש... אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו לה' לעלה.

יט לרצונכם תמים זכר בבקר בכשבים ובעזים.

4. ויקרא כ"ב, כט, בעניין זבח תודה:

וכי תזבחו זבח תודה לה', לרצונכם תזבחו.

ובכן, מה פירושה של מילה זו כשמצורף לה כינוי השייכות למקריב?

אונקלוס תרגם בכל חמשת המקומות הללו בדרך דומה:

לרצונו - לרעוא ליה.

לרצונכם - לרעוא לכון.

אם כן, הרצון הוא רצון ה', וכינוי השייכות למקריב פירושו שרצון ה' יינתן לאדם. בדרכו של אונקלוס הלכו כמה וכמה מפרשים.

אולם בספרא על פסוקים אלו, וכן בתלמוד, בכמה מקומות, פירשו שהרצון הוא רצונו של האדם המקריב, ולמדו מכאן כמה הלכות הקשורות בתודעת המקריב, שהיא נחוצה לכשרותו של הקרבן. גם בדרך זו הלכו כמה מפרשים (וישנם פרשנים שפירשו חלק מן הפסוקים כאונקלוס וחלק כמדרש ההלכה).

הגישה הפרשנית האומרת שבמקומות אלו נדרש רצונו של האדם בהבאת הקרבן נראית מתאימה יותר לפשוטו של מקרא, הן מפני כינוי השייכות למקריב, והן מפני שלשם הבעת רצון ה' ביחס לקרבן מצאנו כמה פעמים את הצירוף 'לרצון ל...'.
לרצונו - לרעוא ליה.
לרצונכם - לרעוא לכון.

ויקרא כ"ב, כא כל אשר בו מום לא תקריבו, כי לא לרצון יהיה לכם.
ויקרא א', ד ונרצה לו לכפר עליו.

שונה מכל ארבעת המקומות הוא הפסוק החמישי, המדבר בעומר: זהו קרבן הציבור היחיד שלגביו נזכר 'לרצונכם'; כל הארבעה האחרים הם קרבנות יחיד שאינם חובה. ובכן, מה שייך 'לרצונכם' בקרבן חובה של ציבור? בספרא כאן נאמר (כפי שנתפרש בו הביטוי גם במקומות נוספים): "'לרצונכם' - אין כופין את הציבור בעל כורחם". אולם הדבר קצת קשה: על מי נאמר ש'אין כופין את הציבור'? הרי שליחי בית דין הם שמטפלים בהבאת העומר. ועוד: מדוע לא נאמר 'לרצונכם' בשום קרבן חובה אחר ובשום קרבן ציבור? לפי דרכו של ריה"ל בפשוטו של מקרא הדבר פשוט ביותר: 'לרצונכם' שבמנחת העומר מתייחס לאותו סעיף בהלכותיו שהוא אכן תלוי ברצון הציבור, הווה אומר: לתאריך הקרבנות: "זמן החל חרמש בקמה בידנו ניתן".

וכבר הרגיש שד"ל בתמיכה שיש לדברי ריה"ל מן המילה 'לרצונכם', ולאחר הביאו את דברי ריה"ל כתב: והרשות בידנו להניף את העומר ביום שנרצה, וזה טעם 'לרצונכם'.
ואכן, המילה 'לרצונכם' סמוכה בפסוקנו לתאריך ההנפה: "לרצונכם, ממחרת השבת...".
ומעתה כך יתפרש הפסוק:

"והניף את העמר לפני ה' לרצונכם" - על פי רצונכם והחלטתכם, ובלבד ש: "ממחרת השבת יניפנו הכהן".
אולם קביעת השבת שלמחרתה יניף הכהן את העומר - היא תלויה ברצונכם.
פירוש זה של הפסוק מאפשר אולי להבין את הויתור שוויתרה ההלכה על "ממחרת השבת", שעל פי פשוטו הוא יום ראשון בשבוע: דין "ממחרת השבת", תנאי הוא במצב שבו מובא העומר "לרצונכם". רק כאשר תאריך הבאת העומר הוא נייד, ותלוי ב'רצונכם' המתחדש מדי שנה, רק אז הקפידה התורה על עיגון מסוים של 'רצון' זה, שיהא "ממחרת השבת". אולם כאשר נקבע תאריך יציב ובלתי משתנה להבאת העומר בט"ז בניסן, ובכך ויתרה ההלכה על שיקול הדעת המתחדש מדי שנה 'לרצונכם', ממילא אין צורך יותר במגבלה של "ממחרת השבת".

ישנן עוד מצוות שבהן דרישה אחת שדורשת התורה ביחס לקיום המצווה תלויה בנסיבות מסוימות שבהן מתקיימת אותה מצווה, ובקיומה בנסיבות אחרות בטלה דרישת התורה. לדוגמה: מנורת המקדש נצרכת לעשיית כפתורים ופרחים רק בהיעשותה זהב, אולם כשאינה נעשית זהב (והיא כשרה גם בשאר מתכות) - בטל דין כפתוריה ופרחיה (מנחות כח ע"א).

ושמא ניתן לבאר זאת בדרך אחרת: מדוע קושרת התורה בין 'לרצונכם' לבין 'ממחרת השבת'? שמא כוונתה לכך שהבאת העומר תהא לאחר יום שביתה ממלאכה. כאשר הבאת העומר נעשית 'לרצונכם', אז יום השביתה המסתבר הוא זה המצוי תדיר - השבת. אולם עם ביטול 'לרצונכם' על ידי קיבוע הבאת העומר לתאריך קבוע, הצמידה ההלכה את הבאת העומר ליום אחר של שביתה ממלאכה, הוא יום טוב ראשון של פסח.

לפי זה מה שאמרו חז"ל "ממחרת השבת - ממחרת יום טוב", ומה שרגילים לפרש את דבריהם ש'שבת' זו, הכוונה בה ליום טוב שהוא יום שביתה ממלאכה, יש בכך מידה של צדק, אף שאין זה פשט המילה 'שבת'.
כוונת התורה בפסוק זה היא אכן ליום שביתה ממלאכה, בין שיהא זה שבת בין שיהא זה יום טוב. אלא שבמציאות שבה מובא העומר 'לרצונכם' - מסתבר שיהא זה אחר השבת, ואילו במציאות שבה העומר בא בתאריך קבוע, יכול הוא לבוא גם לאחר יום טוב.